

カントにおける道徳と法

榎 本 庸 男

I

カントは、周知のように、道徳性 (Moralität) と適法性 (Legalität) を厳密に区別している。そしてわれわれになじみの深いカント像は、その倫理学において、つねに道徳性を称揚し、適法性を軽視するものである。それ故にカントの倫理学は時に厳格主義とされ、批判を蒙ることもあったのである。つまり『人倫の形而上学の基礎づけ (以下『基礎づけ』と略)』や『実践理性批判』では、意志の純粹で、普遍的で、客観的な法則を確立するため、行為の合義務性、すなわち適法性は、単に主観的な動機の問題としてつねに排除され、否定的な対立性で見なされていたのである。したがって倫理学では行為の意図が問題となるのであり、行為の結果を顧みない。

ところがカントは、法哲学においては全く逆の立場をとる。もちろん法が問題とするのは、まさしく適法性であり、外的な行為として現れる以前の意図や動機を顧みることはないはずであり、その意味でカントは法というものを的確に捉えているといえる。しかし実際の法の運用に当たっては、特に刑法の場合、動機の如何によって罰の軽重が異なることはしばしば目にすることでもあるし、故意であるか過失であるかということは、罪の軽重を定める上での無視できぬ要素となっている⁽¹⁾。そしてまたこの道徳性と適法性を巡る態度の転換が、カントにおいて法哲学の体系内での位置を一見、定かでないものになっている。法もまた、道徳と並んで、人間の実践に関わるものであり、カントの言葉を用いれば、自由の法則に支配されるべき領野を扱っている。しかしこの道徳

性と適法性に関して、道徳と法は反対の立場をとり、それゆえ法が道徳から、あたかも乖離し、対立しているかのような印象を与えるのである。

法哲学は、カントがかなりの労力を注いでいるにも関わらず、顧みられることの少ない分野であり、またあまり評判がよいとはいえない分野でもある。これに対する批判は、「批判的超越論的な基礎づけに欠けており、形而上学的な自然法にとりつかれている」⁽²⁾とするものや、「カントの老衰に由来する、様々な誤謬の絡み合い」⁽³⁾とするものまである。このように批判を蒙る理由の一つは、上に述べたように、カントにおける法哲学と倫理学との関係の不明明さである。またコーヘンなどは、カント哲学において他者による強制権を基礎づけがたいことを指摘するが⁽⁴⁾、そのこともこの法と道徳とが、一見したところ、対立しているかに見えることに由来する。

しかし実際のところ、(当たり前のことであるが) 法と道徳は対立すべきものではない。われわれの法がおかれている現状に関わらず、法の命ずるところは道徳が禁ずるものであってはならないし、法が禁ずることは道徳的にも不可能なもの、もしくは少なくとも道徳的に無記なものでなくてはならない⁽⁵⁾。また法が道徳を可能にする場を開き、道徳が法を価値づけるという相補的な関係も当然期待される。以下の論述では、カントにおける道徳と法関係を明らかにし、またカントが法のあるべき姿をどのように捉えていたかを明らかにする。

II

カントは、道徳と法の厳密な区別を彼以前のトマジウスやバウムガルテンなどの啓蒙的自然法思想から受け継いだと言われている。またそれらの自然法思想が道徳と法を区別したのは、宗教的権威や国家権力から個人の精神的自由を確保するためであり、また反対に、道徳や宗教の恣意的な干渉から法的安定性を守ることで近代的な政治的、社会的自立性を確保するところにあったと言われている⁽⁶⁾。しかしここではカントの体系の中で、彼がこの両者をまずは区別

したことの意味を考察してみよう。

そもそも法の目指すところは、様々な経験的事態が錯綜する中で、自他の人格による共同生活を可能にすることである。これをカントは、次のように言い表している。

「法とは、ある人の選択意志が他人の選択意志（Willkür）と自由の普遍的法則にしたがって調和させられうるための諸条件の総体である。」（VI 230）

ここで法に関わる人間は、選択意志の担い手であり、しかも自由な人間とされている。選択意志という概念は、決して一義的な使い方をされていないが、カントの実践哲学を包括的に理解するための鍵となる重要な概念であることはしばしば言及されている。カントの実践哲学では、動機を基にして行為に至る格率を構成する能力（意志および選択意志）と自由概念とは複雑な関係にあり、それによって多層的な人間のあり方が視野に入れられている。ここでそのことについて詳しく論じる余裕はないが、カントが法の問題を定義するに当たって、法の下にあるべき人間を選択意志の担い手とし、しかも自らの自由において選択意志を行使できる人間としたことに注意を払うべきである。

自由について言えば、法がその対象を自由な人間としたのは当然のことである。つまり自由に為された行為でなければ、その外的に現れた行為の責任を問えないからである。それゆえカントは、別の箇所で、「人格とは、その行為に対して責任を帰することの可能な主体である」（VI 223）としている。しかしこの自由は選択意志がもつ自由である。『単なる理性の限界内における宗教（以下『宗教論』と略）』以前では、意志（Wille）が感性的傾向性から独立していること、さらに自らの道徳法則にしたがって自らを律する自律が真の意味での自由とされ、道徳法則に反することは自由ではないとされていた。このような『宗教論』以前の考え方からは法の基礎づけはなしがたい。法が律するべき事例の多くは、まさしく道徳法則から逸脱した行為であり、悪なのである。法が統べるべき人間は、『宗教論』で描かれたように、理性的存在者でありながら、なおも感性的傾向性の影響を脱しえず、道徳法則よりも優先的にそれら傾向性からの動機を格率とするような、そしてそれを自らの自由においてする

ような人間なのである。

『宗教論』は人間の意志と自由の新しい次元を開き、悪の根源を探究し、さらにはその克服の可能性を求めたのであるが、以上のように、法のア・プリオリな基礎づけにとっても重要な人間像を提示したのである。しかしこのことは同時に、カント哲学における人間観を大きく異なった二つの極に分かつことになる。つまり一方では、道徳法則の第二方式で「汝は汝の人格並びにあらゆる他の人格における人間性を常に同時に目的として使用し、決して手段としてのみ使用しないように行為せよ」(IV 429)といわれる人間像である。つまり理性的存在者としての人間は道徳法則の担い手であり、絶対的な価値を有するのであり、「それ自身における目的」(IV 428)として尊敬の対象となる。しかし他方、『宗教論』で開示された人間像は、自由でありながら、その自由をもって悪を為しうるばかりでなく、むしろ本性上、悪を為す性向を持つものである(VI 30)。その性向は、すでに『基礎づけ』で言及されているような「人間存在の脆弱さや不純さ」(IV 406)に帰せられるものではなく、意図的な「欺瞞(dolus)」(VI 38)と特徴づけられるものであり、自由と深く結びついている。『宗教論』における人間は、極論的に以下のように言われるまでに悪に向かう存在なのである。

「交互的に彼らの道徳的素質を腐敗せしめあい、互いに悪を為しあうためには、彼らがそこにいること、彼らが彼の周りにいること、彼らが人間であることで十分である。」(VI 40)

一つの体系の内で、このように両極に分かたれた人間観は、われわれを少なからず戸惑わす。しかしながら実際のところ、現実における人間は、自他を問わずこのような両極の間を揺れ動くものであることもまた事実である。カントが「理性の事実」(V 31)という言葉で示すように、われわれは確かに道徳法則の意識を持つ。その一方で、われわれは時として、感性的傾向性からの格率を意図的に道徳法則に優先させる、すなわち悪を為す。他者の誠実な振る舞いは、つねに頭を垂れさしめるに十分である(V 76 f.)。しかし同時に、人間が意図的にまき散らす悲惨は世に満ちているのである。

人間のもつ二面性については、別にカントを引き合いに出すまでもなく、ごく日常的に耳にし、目にすることである。カントが提示する二つの人間観は、現実的な人間のあり方を追認しているのである。しかし現実の人間がそうであるように、カントにおける二つの人間観も統一にもたらされることはない。「われわれの天性となっている善と悪の量はつねに同じであり続ける」(VIII 81 f.) のである。たしかに道徳や宗教は、人間を良き方向に導き、善原理の勝利を予感させる。しかしそれはあくまで理念に留まる。人間がもつ悪への性向の根は深く、徳の完成は魂の不死が要求されるほど困難なのであり、この地上では不可能なことなのである。

このように融和しがたく対立した人間の二面性をとりあえず調停し、共同生活を可能にするのが法であり、その原則となる適法性の概念なのである。他者との、しかも自由の下で悪をなしうる他者との共同生活を成り立たせるためには、道徳性をもって規範とするだけでは不十分である。なぜなら上に述べたように道徳性につねに完全に適うことは不可能なことであり、それは理念に留まるからである。また他者の意図はつねに測り難く、他者の行為が「義務から」なされたか否かは、結局のところ判断できないものだからである。確かに上にも述べたように、他者の誠実は、その背後の道徳法則を想定せしめ、尊敬の感情を呼び起こす。しかしそれは他者の振る舞いを介しての類推にすぎない⁽⁷⁾。結局のところ「思考する存在者については、外的経験によるいかなる表象ももつことはできない」(B 405) のである。それゆえ他者を道徳性において評価することは、個人的な格率形成の場では普遍的妥当性をもつが、第三者に対してその評価の客観的な妥当性を主張しえず、主観的に留まる。それに対し適法性は外的に現れた行為の結果を問題にするのであり、その判断は可能的経験の枠内にある。したがってその判断は共同体において、全成員の同意を要求する。もちろん道徳性とその原理である道徳法則は、一切の経験的要因を捨象したところに求められたのであり、つねに普遍的妥当性をもつ。しかし人間の根源悪が根強く、道徳法則よりも感性的傾向性を優先させる性向を脱しきれない以上、そして他者の意図が測りがたい以上、ひとまずは法と適法性をもって共

同体を維持せねばならない。道徳で世のすべてを律することは不可能なのである。

III

以上のように他者との共同生活は、道徳性を一旦は止揚し、適法性の地平に移行することを要求する。しかしこれはもちろん法と道徳とが対立関係にあることや法が道徳を排除するというを示唆するものではない。ましてや道徳性が他者との共同生活において無用なものとされ廃棄されるわけではない。共同生活の中にあっても道徳性が維持されねばならないのは無論のことである。また何よりも道徳法則とそれに発する道徳性は、人間にとって生得的なものである。カントが数々の例によって示すとおり、いかなる限界状況にあっても道徳的な義務意識は失われることはない。しかしここで道徳と法のどちらが人間にとって本来的なものと考えられているかを見しておくことは必要であろう。

カントもやはり国家や政治を論ずる際に自然状態という理念型を用いる。しかしカントの描く自然状態は、「万人の万人に対する闘争」というような、力だけが支配する無法な状態ではない。カントによれば「自然状態にあっても合法的な社会 (rechtmässige Gesellschaft) は存在することができる」(VI 306) のである。ここで何が合法的であるかといえば、「公民的統治体制 (bürgerliche Verfassung) に先立って (またはそれと無関係に) 外的な私のもの、および汝のものが可能であるとして前提されねばならない」(VI 256) とされている。つまり所有を媒介とした自他の適法的 (合法的) 関係が自然状態においてもすでに前提されているのである⁽⁸⁾。公民的統治体制における実定的な法は、この自然状態における根源的な適法性を追認し、保証するものであり、それを作り出したり、規定することはない (ebenda)。以上のようにカントは、ホッブスの意味で自然状態と、そこからの国家への移行を考えたのではなく、ロックの伝統の内にある。

そうしてみるとカントは、自然法の伝統に立って、適法性もまた人間にとつ

て根源的な、生得的なものを見なしているのである。こうした生得的な、人間の性質、理性に内在する法という考え方は、アリストテレス以来のものであり⁽⁹⁾、カントもその伝統の内にある。カントは適法性の意識を人間の本性に内在するものとしているのである。

しかしながら適法性と並んで道徳法則と道徳性の意識もまた人間の本性に内在した根源的なものである。というよりもそれは実践理性そのものの純粋なあり方なのである。『人類史の憶測的起源（以下『憶測的起源』と略）』では、人間が動物とは異なった理性的存在者として歩み始める行程が描かれる。その最後の一步は、人間が自らを自然の目的として自覚することである（VIII 114）。自然の目的とはもちろん「地上に生きるものの内で、この点で人間と張り合うものは絶無である」（ebenda）とされるような究極目的である。そして単なる外的で主観的な目的とは異なり、究極目的であるには人間が道徳的存在者であることを必要とする。自然の目的の自覚とは自らの道徳性の自覚なのである。したがってここでも道徳法則と道徳性が理性的存在者の根源的な本性であり、人間が理性を持つことはすなわち道徳法則をもつことなのである。しかしカントは、この道徳性の自覚は同時に適法性の意識を持つことであるとしている。つまりこの自覚の「対の思想」（VIII 114）として以下のような意識が生まれるのである。

「このような観念（自然の目的であることの自覚）は、どんな人間をも自然の贈り物に対する平等の関与者と見なすべきだという思想を含んでおり、このことは、理性が将来に最初の人間との仲間に関連して意志に課するはずであった制限に関しての前もっての準備である。そしてこの準備は、愛着や愛情よりも以上に遥かに社会の建設のための役に立つのである。」（ebenda）

カントが説く自然状態は、歴史的な描写でなく、あくまで理念型であり、また『憶測的起源』はまさしく憶測的なものである。これらの記述に拠って道徳性と適法性の時間的な後先を論ずるのは意味のないことかもしれない。しかし両者が同時に現れ、しかも対の思想であるとしたことには意義がある。道徳的

意識と法的な意識は、実践理性という共通の根源を持つものであり、表裏一体なのである。人間は、他の人間も自分と同じ究極目的であり、単に手段として用いてはならぬという道徳法則の意識を持つと同時に、他の人間も自然的物件の平等の関与者であり、侵すべからざる「彼のもの」をもつという自然法的意識を持つのである。

IV

以上のように、道徳と法は、発生的にはどちらも人間にとって、後先を論じえぬ本来的なものであり、実践理性の二つの側面である。しかしなおかつ両者は、対立関係にないにしても、異なったものである。次にカントがあげる相違点を通して、この両者が機能的にどのような関係にあるかを考察しよう。

カントは、『人倫の形而上学』において両者がともに客観的な義務、すなわち自由な選択意志が何らかの法則にしたがって拘束されるという意識を与えるものであるとしてその機能の類縁性を説明する (VI 379)。そしてそれと同時にその相違点をも明らかにしている。もちろん最初からの論点である道徳性と適法性という義務づけのしかたの相違、すなわち動機との関連における相違もその一つである。この道徳性と適法性という二つの判断基準を道徳法則と法とに、別々に対応させたことの意味は II 節で述べたとおりである。選択意志の自由をもつ人間が形成する社会は、道徳性のみをもってしては成り立ちがたいのである。

カントがあげるもう一つの相違点は、法が（特に実定法的な法が）外的な強制であるのに対し、道徳がつねに内的な、自己による強制であるという点である (VI 383 u.s.w.)。たしかにカント哲学において、自由な選択意志が他者の立法による法則にしたがうということは考えにくい。他者による立法にしたがうということは、ただちに他律の状態に陥り、自由が損なわれるかに見えるのである。カントはこの法と自由のアポリアを意志一般 (der Wille überhaupt) という概念を導入して解決する。

「義務概念は直接に法則と関係している。すなわち定言的命法において義務の形式的原理「汝の行為の格率が普遍的法則となるように行為せよ」がすでに示しているとおりである。ただし道徳においては、この法則は、汝自身の意志の法則と考えられ、意志一般の法則とは考えられていない。意志一般といえは他者の意志でもありうる。そのような場合には、法則は道徳の領域には属さぬ法義務を与えることになろう。」(VI 389)

自由な選択意志に義務を課する法はたしかに他者の意志である。しかしその他者は単なる他者、つまり任意の個々の主観的な他者ではない。その他者は意志一般の担い手として、ある公共体の成員一般、もしくは成員全体でなくてはならない。この意志一般は語感からしてルソーの「一般意志」を連想させるが、まさしく一体となった「われわれ全体」の意志であり、そこには法によって拘束される者も含まれるのである。したがってその立法には義務づけられる行為者も参与していると見るべきであり、全く自己に疎遠な立法に服すとはいえないのである。カントは法に服する人格のあり方を次のように述べるが、これは意志一般と個々の人格の関係を表している。

「人格は、彼が（一人でなすか、あるいは少なくとも他の人たちと共同でなすかそのどちらかのしかたで）自ら自分に課する法則以外の法則には服しないのである。」(VI 223)

またここで立法者の側は意志とされ、拘束される側が選択意志とされている点も注意を要する。立法者の意志は単なる恣意的な意志であってはならないのである。選択意志は、本来、格率を与えるのみで立法的な機能を持たないし、また立法者の意志が拘束される側と同じ自由な選択意志であるとするれば、Ⅱ節で述べたように、それは自由ではあるものの実質的な動機を捨象しきれない人間的意志にすぎない。それに拘束される選択意志は、結局は実質的なものに支配されるのであって、他律の状態にある。したがって立法的な意志は、経験的な実質を捨象した、純粋な意志でなくてはならず、その課する法はアプリアリで普遍的な法でなくてはならない⁽¹⁰⁾。そのような立法者による法であるからこそ、その法は意志一般によって課せられる法となり、それに従う選択意志は

他律を免れるのである。

以上のように純粹意志である意志一般は、アプリアリな定言的命法に基づく法を与え、自由な選択意志の担い手である人間によって形成される社会に一定の秩序を与えるのである。しかしこの法は行為の動機にまで立ち入って人間を拘束することはない。行為者の適法性をもって良しとするのである。やはりこの法は他者の法だからである。そして自由な選択意志を持つ人間は、自由である限り叡知体であり、その意志規定に関して可能的経験はえられず、その意図は測りがたいからである。

しかしこの道徳性を捨象したところで成り立つ法は、道徳性と道徳法則とを可能ならしめる場を与える。最初に述べたように法は自由な各人の選択意志による行為が、相互に矛盾せぬよう調停するものである。人間にとって、先に述べたように自然法的な意識はたしかに生得的なものである。外的な法が無くとも、つまり公民的統治体制になくとも、ある種の社会的な状態が形成されうるのである。しかしその状態は、決して他者が自己の権利を侵さないという保証はしない。そしてそのような保証がない限り、人間は他者の権利を尊重するということがないのである（VI 307）。そのような保証がない限り、人間は他者を単に自由な選択意志の担い手と見るのみで、道徳法則の担い手とは見ないのである。

このことは道徳法則と自然法的意識とが人間にとって生得的で本来的であるという先の記述と矛盾するかに見える。しかし人間は自分自身の内に自由な選択意志と、悪を為す性向とを見るのであり、しかも守るべき「わたしのもの」を所有している（ebenda）。このような状態では、人間は疎遠な他者をまずもって自らの所有を侵すものと見るのであり、そこでは道徳性の成立する余地はないのである（VIII 375 Anm.）。公民的統治体制による保証をまっぴらして、本来的に生得的にもっていた道徳性の意識が現実化されるのである。それゆえカントにおいて外的な法の尊重が間接的に道徳的な義務であり、法義務は間接的に徳義務であるとされるのである（VI 382）。

以上のように法は、人間の権利を保障することで道徳の場を開くのである。

しかし先に道徳が世のすべてを律しえないと述べたが、その反対に法もまた世のすべてを律しうるものではない。道徳法則と道徳性が法に対し積極的な役割を果たす場があるはずであるし、またなくてはならないのである。

さて法はまずもって党派制に拠らない普遍的なものでなくてはならない。先の言葉を用いれば、法は意志一般の立法によるものでなくてはならず、その意志一般は恣意的な意志であってはならないのである。しかしその法の普遍性、立法者の意志が私の意志をも含む意志一般であることはどうして保証されるのだろうか。歴史的に見れば、法がこのように理想的な法であったことはむしろ少ないし、また現在の法がおかれた現状も樂觀を許すものではない。したがって法と立法者の普遍性はつねに吟味されねばならない。ここでこれらを吟味する役割を果たすのが個々の人間がもつ道徳法則なのである。

もちろんカントの倫理学は、純粹に内面的な意志の規定に関することのみを扱っており、そこでの原理である道徳法則が外的に成立した法を吟味することができるかという疑問は予想される。しかし近年では、カント哲学の社会哲学的な解釈もしばしばなされており、他者との共同によって成立する社会への応用の可能性も多様に示されている。筆者もカント哲学の社会性について他所で詳しく論じたので⁽¹¹⁾、ここではこの点に関して詳細に述べることはしない。しかしただ次の二点だけを指摘しておく。つまり最高善の概念が、単なる個人的な徳と幸福の一致だけでなく、公共の福祉や共和的統治体制などの共同体的理想をも含み、その実現が道徳的義務であるとされていること。また道徳法則の第二方式（他者を手段としてのみ扱うことを禁じ、つねに同時に目的と見なすことを命じる）は、すでに他者との関係を論じていることである。以上の二点から社会的な問題はカント倫理学の射程内にあるし、また道徳法則をもって法の普遍性を検証するという結論を導くことは可能である。

またなによりも公民的統治体制における法は、完全に外的なものではない。それは先に述べたように、自分をも含む意志一般によって制定される法なのである。人間の外的自由は、「私がそれに対して前もって同意を与えておくことのできたもの以外のどんな外的法則にもしたがうことがないという権能」(VIII

350 Anm.)なのであり、したがうべき法は、外的なものであっても、自らが参与して制定した、もしくは同意を与えたものでなくてはならない。したがって自らの格率を道徳法則に照らし、その普遍性を検証することが可能である以上、外的な法の普遍性を吟味することもまた可能なのである⁽¹²⁾。

しかし法の普遍性を吟味する際に、それを遂行する共同体の個々の構成員の心術が自由な選択意志の立場に留まっていなければならない。立法が普遍的な立場からなされねばならないのと同様に、法の吟味も普遍的な立場からなされねばならないのである。それには特殊な利益を追い求める選択意志の自由を去り、純粹意志の道徳の立場に立つ必要がある。そして道徳の立場に立つ可能性は法による秩序にかかっているのである。

カントにおいては、人間が生得的に素質としてもつ道徳をまず法が可能にし、現実のものとする。

「実際のところ、道徳性によって良き国家体制が期待されるのではなく、むしろ逆に後者によって初めて民族の良き道徳的陶冶が期待されるのである。」(VIII 366)

しかし同時に

「自由の精神もなくはない。なぜなら各人は人間の普遍的義務に関することがらにおいては、自分自身と矛盾せぬために、この強制が合法的であることを理性によって確信していることが必要であるからだ。」(VIII 305)

注

- (1) これはもちろん法の適用に関わることであり、原理的な問題ではない。しかし道徳と法が全く無関係に成立しうるものではないということの例証にはなるはずである。
- (2) H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 1910, S. 381.
- (3) ショーペンハウアー『意志と表象としての世界』第四巻第 62 節。
- (4) H. Cohen, a.a.o.S. 399, u.s.w.
- (5) W. H. Müller, *Ethik als Wissenschaft und Rechtsphilosophie nach Immanuel Kant*, 1992, Königshausen & Neumann, S. 48.

- (6) 片木 清『カントにおける倫理・法・国家の問題』法律文化社, S. 7 f.
- (7) 村山保史『カントの他我認識論』哲学研究年報第 28 号, S. 7, 11.
 同氏はさらに反省的判断力の統制的使用によって, 他我, 特に道徳的他我の認識が不可能でないことを論証しているが, しかしそれでもその認識は想定に留まることは認めている。
- (8) カントにおいて自然状態に対立する概念は社会的状態ではなく, 公民的状态である (s.Z.B. VI 306)。s. dazu, W. H. Müller, a.a.o.S. 48.
- (9) アーネスト・バーカー『近代自然法をめぐる二つの概念』お茶の水書房。1988。
 田中浩他訳 S. 51.
- (10) 片木 清, 前掲書, s. 36
- (11) 『カント倫理学における社会性』哲学研究年報第 27 号。
- (12) 周知のようにカントは国家に対する国民の反抗権を否定している。しかし平和的に意見を述べることはこの限りではなく, そのために言論の自由を公共体における最も重要な権利としている (s. dazu. VIII 304)

——文学部助教授——